الشیء شاعراً بنفسه مجرداً عن الهیولی لکانت الهیولی التی
انحوها شاعرة بنفسها اذ لیس هی مهیة لغیرها بل مهیتها
لها وهی مجردة عن الهیولی الاخری اذ لا هیولی للهیولی و
لا تغیب عن نفسها ان عنی بالغیبة الواقعة فی تفسیرهم
الادراک بانه عدم الغیبة عن الذوات المجردة عن المادة
البعد عن الذات لامتناع بعد الشیء عن نفسه وان عنی
بعدم الغیبة الشعور کان قولهم کل مجرد غیر غائب عن ذاته
ممنوع ولم یصح جعله دلیلا علی کون المجرد عالما بنفسه لانه تعلیل
الشیء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان یقال لم یجعل مجرد
التجرد عن الهیولی دلیلا علی العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل
فی حد ذاته عن الهیولی دلیلا علی العلم فاندفع النقض بالهیولی
فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذی
هو موجود لنفسه ای غیر قائم بالغیر ظاهر لنفسه ونظیر هذا
ان ما قال الاشراقیون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور
لنفسه وظاهر لنفسه وکل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان

النفس ان كان نازلنا منزلة قول المشائين من ان كل ما
بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال ههنا
وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة فهو غير محجوب
ذاته عن نفس وجوده اذن معقوليته لذاته وعقليته لذا
فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك
قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم
لم تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية وحتى يكون كل
ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة
اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومح ان لا يصح ان
يعقل او لا يصح فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما
يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريد مجردها
عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد
بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل

لذاته

لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاست
على ان كل مجرد عالم بان نفوس الانسانية المجردة عالمة
مستشاعر ما ليتهما ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء
بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وقد يستدل على اثبات علم الباري تعـ جل وعلا بان العلم
كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو
لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب
فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته والثاني
انه عالم بذاته اه لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا
الوجه والاولى ان يحمل عبارته الى احد من المعاني
الثلثة المذكورة سابقا قوله اما الاول فلان العلم
اه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه
هو انه تعـ يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول

فلان التعقل حضور المهية المجردة عن العلايق المادية
للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه نعم لان ذاته
مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فيعلم الشيء عبارة عن كل ما ذكره واورد عليه جميع الانظار
التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر
الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور معلوم عند
العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول
اذ المقدم بكل منهما حاصل قوله ويرد عليه انا لا نم قد عرفت
ان هذا المنع يندفع بان العلم اما حضور المذكور او ما
يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا
المنع انما يتوجه الى عبارة صاحب المواقف لان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف
عبارة الشيء لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم
له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة اليه

غبار

كلامه

من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمفاهيم الكلية وذاته
بذاته تحت سواس ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما
يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصد كما مر قوله
لم لا يجوز ان يشترط فيه اه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات
بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان بنفسه واما
كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير
مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا
المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه
قوله لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة
عدم البعد فغير مجرد لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها
من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
والانكشاف فهو تام لان فيه تقريبي ولا يتبين له من ذلك الدليل
على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر المجرد والاستقلال في الوجود
في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف ومع لا لاجل اندفاع
المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مطلقا

مع كونها حاضرة عندها غير غايبة
عنها تحرر

بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فهو
عرفتها بتمامه قوله واما ان العلم بالعلة يوجب آه اقول
خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب
التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات
اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات
كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي و
ليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي
وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير
منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار في بيان ذلك
ان حقيقته حقيقة تصدر عنها مفصل المعقولات كما
ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا هو انه كان يكون بينك وبين
انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم
تفصله شيئا بعد شيء الى ان تملأه وتسود كاغذا بل باغة

موجود معقولنا وهناك نفس
وجوده ومعنى المعقول البسيط
بمعنى ناحية

بتمام تجرده انتهى ففي العقول العلى الكمالي كان ذاته
تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير
بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي
حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر
ينال الكل من ذاته تعالى فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي
وهو عين ما اوجده في الخارج والمدرك ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو
مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى واجمالي بالنسبة الى باقي
المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها يعبر عنه في الشريعة

باللوح المحفوظ وبنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته
مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند الواجب الوجود
فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها
وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية
التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس
المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى
مع ما فيها من النقوش حاضرة بذاتها عند الواجب الوجود
تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجسام العلوية
والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب
الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات
سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا او نقوشا
او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار
آخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة

المورد المحقق الدواني كذا نقل

على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها
انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول اتجه على
القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فح
ان استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما
بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى محلا
للكثرة وكونها قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذاتها فيلزم المثل
الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها
بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان
الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو
فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كالحواس
الة لادراك النفس كان الواجب تعالى محتاجا في ادراك
المعلولات الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب تعالى مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم

بمعلول هو عين ذاته نعم وقد سبق ان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال
ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها
بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور
الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت
صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضر بذاتها
عند الواجب نعم ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف
بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما
الحضور ولا محذور في احتياج الواجب تعالى بالذات الى معلول
في امر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده نعم
واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم
ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل
ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق
الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة
عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او

ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول صح

الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات
محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم
التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او
بعده امكن اختيار كل من الاجمالي والتفصيلي في العلم
بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا بالعلم
الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا
محذور واذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة
علم بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان
المتألهين وهم اساطين الحكمة مذهبهم في علم الواجب تعالى
بمخلوقاته انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه
الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات
العينية على نحو ما هي عليه في العلم المتقدم وقد اشار بعضهم

اي ثاليس وانكسيمانس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وبقراط وافلاطون يقال لها الاساطين السبعة ... في اليونان ... الحكمي ...

٦

في تحصيله الى هذا المذهب بقوله اذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته
بالتمام واللوازم التي هي معقولاته نعم وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه
واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدءا للوازم اي
معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل
عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كان له في انه بحيث تصدر
عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل
هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه
محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور
يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها منه
نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل
قد قال بعد هذا الكلام وليس يجد ذاته اي الواجب ثم بحيث

يحصل

يحصل له تلك المعلومات بل يجد ذاته بحيث يصدر عنه تلك
المعلومات وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم
بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعقولات
مع كثرة عنه على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
تصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
منا علة للمعلومات المفصلة الى آخر ما نقل عنه شارحنا
وهذا الكلام يدل على ان العلم المتقدم عين ذاته نعم
قلت لما كان ظاهر الكلام السابق يدل انه اختار مذهب
الحكماء بين المتعلق وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق
بالعلم الاجمالي الذاتي وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله
وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنه الخ على العلم المتقدم
على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية
وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم
المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب
الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار

تاليف الملطى مثلى مذهبه بكون الجوهر المجرد الاول عين
بالعلم المغاير لذات الواجب نعم بخلاف المذهب الاول
فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على
هذا المذهب و صاحب الشفا فيه متحير بين هذين المذهبين
لما فى كل منهما واختار فى الاشارات المذهب الاول كما يدل
عليه ظاهر عبارته وهو لعل ذلك لاعتقاده ان على المذهب الثانى
نفى الاختيار بالمشية الى الجوهر العقلى الاول بناء على ان
لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد
وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب نعم عند اهل
التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تلميذه من صاحب الحدائد
بهمينار هذا المذهب واما المص فلم يتعرض ههنا لنحو العلم
الكمالى المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما فى شرح الاشارات
فهو خالف صاحبها فاختار المذهب الثانى لما فى المذهب الاول
من الامور المذكورة فى الاشكالين المذكورين سابقا لكنه
نبه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى ذكرته اولا وما يدل على

ازهن

قال
ان هذا التحقيق الذى اخترته هو المختار عند المص ما
فى الرسالة التى الفها فى تحقيق العلم وهو انه فكما ان
الكاتب مثلا يطلق على من تمكن من الكتابة سواء كان
باشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين
كذلك العلم يطلق على من تمكن من ان يعلم سواء كان فى
حال الاستحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا
له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على
الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثانى بالاعتبار
الثانى والعالم الذى يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول
لا يحتاج فى كونه عالما الى شئ غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار
شئ واحد ذاتا واما بالاعتبار الثانى فهو محتاج الى
اعتبار صورة المعلول والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر
المعلومات وادراك الاول تعالى باعتبار الثانى اما ان
يكون نفس ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما المعلولات القريبة

منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك

المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا باعتبار و

يتغاير ها المدرك ثم قال المص ما حاصله راجع الى ما ذكره

فى مراتب العلم التفصيلى والغرض من هذا التطويل هو

الاطلاع على مذهب الحكما والحقيقة ما هو مختار

المص رة قوله والتغاير اعتبارى اى التغاير بين

العلم والمعلوم والعالم فى العلم الاول تعالى لذاته

تعالى اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات

فى علمه تعالى للمعلومات بالذات التى هى الموجودات

العينية والصور الادراكية فهذا الكلام من المص

جواب من كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم

ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح

الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف فى ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة

وذلك لا يقتضى التغاير الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى

ام يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة

بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به

المحققون فى علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات

التى هى معلومة بالذات كما ذكروه والجواب ان التغاير الاعتبارى

كاف فى ذلك فان العلم بالصورة العقلية عينها فالصور

العقلية التى هى معلومات بالذات عين العلم بها

فهى من حيث هى منكشفة معلومة ومن حيث هى منكشفة

لذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه

التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه

ايضا بقوله التغاير اعتبارى كما عرفت والجواب عنه على ما

ذكره الش فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم

والمعلوم واحد فى علمه الاول تعالى بذاته كما نقل عنه

فى الحاشية السابقة قوله ومنهم من قال الى قوله والى

هذا المعنى اشار الا ان الاشبه ان يق ومنهم من التزم ان

العلم يستدعى صورا مغايرة للمعلومات الخارجية

وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال
الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته
نعم صور متباينة متقررة في ذاته تعم وذلك لا ينافي حكم
الذاتية ورده المحقق في الاشارات بان ذلك مخالف
لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة
للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في
ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
في نفسك انك تعقل شيئا بصورة تصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا نفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب

واذا كان حالك مع ما يصدر عنك او على سبيل التركيب
اذا كان حالك مع ما يصدر عنك او على سبيل التركيب
بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصورة العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فانك فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعقولات الذاتية للفاعل
العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل
اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين
القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة اه
ولما كان البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه

شرطا في حصول تلك الصورة

ودفع الظن المذكور لانه منشاء الحكم المردود المذكور قوله

قال المص لان نسبة الحصول اه له معنيان احدهما ان

حصول مجموع المعلولات التي منها الصورة الادراكية

لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا

في الانكشاف الصور من حصول الادراكية لعلتها القابلة

التي لم يكن عليها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المصد

ثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل الا اقتضا

في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله

كما مر في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك

انما هو الحصول للمدرك او منشاء الحضور عنده لا بطريق

حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية

والحسية كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول قوله

وذلك بالوجوب اه لم يذكر الشق اللازم الذي هو المط

اي قولنا فما كان حصوله للقابل علما كان حصوله

للفاعل علما بطريق الاولى وقيل الاهل عليه الا للانزام

المحقق الدواني

لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم

في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما

لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الخصوص

الوجودي لانا ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء

يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان

كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل ان يقول ان هذا

كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله

بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف بالسواد فلا بد

ان يكون الثانية منشاء الاتصاف به بطريق الاولى وهذا

مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء

انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو

منشاء الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني

مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات

عن العالم بذاته الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي الحضور

او الحصول اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل

2 المعلولات

العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس
المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية
لها والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور
عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها ام من اقتضاء النسبة
القابلية وتعلق نسبة المدبرية لها واما منشاء اتصاف
الشيء باشياء السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق
الحصول سواء يرتبط بفي او باللام او بعن بخلاف منشاء
العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول فيه المجرد
بل ما هو شامل له وللحصول له وللحضور عنده فحاصل
تحقيق المقام انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك
يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في
شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقلنا
عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته

علة

علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى وكان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود
حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور كذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة

فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته
تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان
ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق
منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم
الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك اوغير الغائب
عنه اوغير المختفي عنده كلك وثالثها ما يتصور به على الاختصار
المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة
اندفع جميع السؤلات الخمس المشهورة التي احدها ان
صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب ان يكون العلم
قايما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم
المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم
انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي
يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما
هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم

الحقيقي

الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينكشف به العلم
الحقيقي سواء كان عين العلم القايم بالذات وبنفسه
او ارتبط به العلم نظرا لذلك ما قيل في صيغة الموجود المأخوذ
من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي
هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيحتاج الى ان يقال من حيث هو علم متقدم عليه
وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف
مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان
عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه
علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج
واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا
بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات و
التحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى
علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاولى واجمالي بالنسبة
الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي

شئ الى الشئ الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما قال
صاحب الشفا فيه واعلم ان بعض المعقول قد يوخذ من الشئ
الموجود وقد يكون صورة المعقولة غير ماخوذة من الوجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل
الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة
البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب المطابق على الشاهد
الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان
العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء
لا يصح ان يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الاول
ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير
المتناهية فانه فاعمه بان يقع ذلك جائز في العلم الاجمالي و
خامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف
بذاته وكلام المص يدل على ان الوجود المنكشف بذاته وكلام المص

هو العلم وانه فاعرفه **قوله** لا يعلم الجزئيات المتغيرة آه سواء
كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية
محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منهما
بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او
صورا ادراكية كلية **قوله** فاما ان يزول آه زوال
ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن
المقدم او في شئ من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار
على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي
كونه في الدار في الآن السابق الذي كان فيه في الدار
على هذا الجزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله
موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود
ثم كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات
عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يلزم الزوال المذكور
ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا

لاجراء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب
المذكور هو ان يق اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن
حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن
وجوده لزم التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة
لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا
التقرير بصرفه عن الظاهر قوله لان العلم عندنا الخ هذا
انما يناسب مذهب الاشعري فلا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يق ان العلم عندنا نفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم
للعلم وهو امر اضافي اعتباري ومثل التغير جائز بالنسبة الى
الواجب الوجود كتغير الاضافات واليه اشار المص بقوله
وتغير الاضافات ممكن قوله وقال الحكماء على نعم اولا هو
وجب اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف
تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر المحقق الذي لا يحتج بمثله ثالثا

مذهب ص

قال صاحب الشفاء فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود عاقلا
نعم عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
مخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل
عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة
فيكون لكل واحد واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما
يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي
مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي محسوسة
او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب
الوجود انما يعقل كل شيء من التعقلات على نحو كلي ومع ذلك
لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات

ولا في الارض وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى
لطف قريحة انتهى اقول يعلم من كلام المذكور ان الموجودات
الكاينة والفاسدة لا تنكشف عنه واجب الوجود الا
بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف عنه
تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هو متغيرة باعتباره
ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشاء من غطاء على البصيرة
ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك النفي فان
واجب الوجود تعالى مبدا الوجود الموجودات الكاينة والفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فصدورها عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته
كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها
حين كونها موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة و
العجب كل العجب ان هذا القايل صرح بان الواجب الوجود
تعالى مبدء لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك
حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار

الوجود

الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من
الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا
باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة
الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله
تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة
الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني
لان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند الواجب
الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير
في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات
ولا تعدد فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة
اتفقوا وقالوا انما يتوجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان
بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم

يجرد

المتاخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تشخص
الهيئة انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليها
وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا واذا ادرك وفيه الهيئة النوعية بصار المدرك
جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان
عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المتشخصة
للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص
(اي الى الحكماء)
المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له
ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا
يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه
كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدركه بطريق الاحساس

كالتخيل

كالتخيل فانه تعالى مدرك بطريق التعقل وكان كثير [illegible] اهل الصفات
في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حق غيره تعالى كمالا كالادراك
الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه
تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات ولا ينفون
عن الاشخاص المادية مما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن
ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر
تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك او لا وسواء طابق
الواقع او لا انتهى اقول فيما نقل كلام الفلاسفة على ذلك
(اي كلام متعصبي الفلاسفة)
تامل لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان
يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون
عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة
انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من
فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل
وهنا ثلث احتمالات احدها ان يكون المعلوم لذينك العالمين

واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضورى ولا شبهة على
هذا الاحتمال فى ان هذا المعلوم اذا كان ممتنعا من فرض
الشركة فيه عند احدهما كان ممتنعا عنده عند الآخر ومنعه
مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا
ويكون المعلوم بالذات لاحدهما ممتنعا من فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للآخر غيرمانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له فى التصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى
وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما
والمعلوم بالعرض للآخر وهو مما يان فى بادى النظر وان كان
ثانى النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثانى
فى حكم الاحتمال الثانى فى البطلان وفى الجملة لا خفاء فى ان
العلوم الممكنات المتغيرة التى معلومات بذواتها والحوادث
المتغيره ان كانا معلومتين بذواتهما لواجب الوجود الذات
لزم التغير فى علمه تعالى المتعلق بهما فى الشهود العينى تعالى
يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تعالى الا بالعرض اى

بالعلم

اى بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
الوجود العينى تعالى عن ذلك علوا كبيرا او هذا الذى تعلق
به كفرهم وايضا ذلك ينافى قولهم من ان انكشاف العلة
عند ذاتها يستلزم لانكشاف معلولها فنقول هذه الجماعة
من انه انما يجب تكفيرهم فى ذلك لو قالوا بان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك اى ان كان فى العلم المقدم على
الايجادات العينية فيرد عليه ان كلام المتاخرين فى التكفير
ليس الا فى العلم الذى هو مع الايجادات وهو الحضورات
الزمانية التى لم يتحقق قبل الايجادات وان كان فى العلم
الذى هو مع الايجادات فيكون المتحض بذاته متحققا فى
الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا
العلم الذى هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك
المتحض على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم
المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا الظهر
حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية

فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا
اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور المتجدد
الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق
كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة اه فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور
الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد
عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك يتعلق كفرهم
وايضا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
التعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلامهم ايضا
حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ثانيا دونه مقارنة غير
موثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط بغيره يسمى محسوسا
او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
به ادراك المحسوس والمتخيل لا بجاسة المدرك بل بحضور ذاته
وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة

ورد عليه

ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما
للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم
بل يثبتون عنده التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه
بجميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك
المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني
ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما
نقل عن صاحب الشفا وفيما قاله في الاشارات وهو
قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له تعالى على النحو الاول لان هذا ادراك
آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله

وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً
ولهذا او ما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات
ادراكهما باعتبار صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتهما
بحسب الوجود العيني ورد عليه ما اورد على اختيار الشق
الاول وايضاً ظهر حال قولهم ولا يخبتون في الاشخاص المادية
ما ليس له ماهية كلية حتى يمكن ادراكه بطريق التعقل اه
فان هذا الكلام سواء كان مطابقاً للواقع او لا لا دخل له
فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر وانما قولهم في تحقيق
مذهبهم ان المناط الكلية والجزئية بخصوص الادراك لا بتفاوت
٢ فقد ثبت مما لدي الحواشي السابقة في بحث التشخص وما يتعلق — في المدرك م
بهذا المبحث ما قاله المص في شرح رسالة الفهما في تحقيق
العلم من ان الحكماء الظاهرين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات
على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان يكون
وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود
فهو في سلسلة الحاجة يستند الى البادي تعالى الذي هو

مبداه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها فان علم البادي تعالى بذاته
اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على
على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام
احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من
الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها
كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة
السمعية ثم ذكر تحقيقاً فقال اذا كان المدرك متعلقاً
بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بالآلة الجسمانية
لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات
الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون
وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول
انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن
ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي
مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك

ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان
اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون
بينه وبين الحادث الذى بعده او قبله من المدة ولا
يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الآن
بان الماضى ليس موجودا فى الحال الحكم هو بان كل موجود
فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان
من الازمنة التى يكون قبله او بعده ويكون عالما
بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة
تكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شىء بانه موجود
الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غايب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبته جميع الازمنة
والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا
المكان او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامى
او خلفى او تحتى او فوقى من وقع وجوده فى زمان معين

ومكان

ومكان معين وعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها
وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى انتهى
اقول اشار الى هذا الاصطلاح بقوله فى هذا الكتاب
وانه تعالى يعلم جميع الجزئيات على وجه كلى اى يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه تعالى شىء منه ثم قال شارح
الرسالة بعد ما ذكروا واما العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئى المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية
فى وقت معين ومكان معين وكان البارى تعالى يقال انه
عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه
ذايق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس
جسمانية ولا يثلم ذلك تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم
بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية
عنه تعالى لا يثلم تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا
فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية انما يوجب
التغير معلوماته ومعلولاته والاضافات التى بينه

وجهها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في حد ذاته
صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورد
مولانا جلال
سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان
ميرصدر الدين محمد
فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات
المتخصصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية وكالحوادث
والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع ان
القاعدة المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول
له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك لا بالآلة الجسمانية غير زماني ونسبة جميع
الازمنة
اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات
الى الزمان المعينة في الوجود سواء كانت منطبقة
عليه كالحركة او غير منطبقة لانطباق فقط والآن يكون
الاجسام التي في الزمان ولا يعرض لها التغير زمانية
ولا شك ان المجرد المدرك لا بالآلة الجسمانية مع انه بري
عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء

في

ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزماني يكون على جهتين احديهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه
في الوجود ولا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف
الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود
دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور
الى اجزاء الزماني من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال
لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما
حينئذ لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحالية
والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم بالعدم على شيء
بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى
اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان
يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه نعم بانه كان في
الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال

مع ذلك الشيء وان يحكم بان شيئا موجود الان حين كونه
مع هذا الان في الوجود دون آن اخر فان الاشارة الى
الان ليست حسية حتى يتوهم ما هو بري عن الحاسة لا يصح ان
يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او
معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان قريب
من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون
له مكان قريب من مكانه لكن ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود
هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل
نشير الى مكان قريب من مكاننا واراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا
المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك
الانظار لان الجميع مندفع واما اندفاع النظر الاول فلانه
لبيّنه كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته غير معلوم
له تعالى فان الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالاطلاع
الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون

محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة
فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة
اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حصوله امر من شانه
الغيبة والمراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه
كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع
النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والا
مكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من
الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى
ما يوجد في احد من الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات
في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في
وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم
التي هي عينها في الحضورات التي هي النسب جنبه تعالى وجهها
كما يدل عليه قوله وانما يوجب التغير في معلوماته تعالى
والاضافات التي جنبه تعالى وجهها وليعلم ان التغير الحضورات

انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان
معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في
الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك
واندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم العلم
على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال بحسب زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم
على شيء بانه موجود في الآن او معدوم فيه انه لا يحكم
على شيء بانه موجود في ان وجوده تعالى او معلوم فيه والمقصود
ان الله تعالى منزه من ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها
مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما
قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هنا الخ
فمدفوع بان يقال ان المراد شق الاول من الترديد ولا
محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الخ لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق
في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب

الوجود

[illegible]

الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه
تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن
وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة
سيما المتاخرين بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى
كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم
المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات بوجه ثابت
الكلي في ان الى بتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في
توجيه كلام المصنف وقال قال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه
وربما يمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى
قوله علمه تعالى ليس علما زمانيا الخ اقول لا شبهة في ان علمه
تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها
بل الحضور باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان
فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها
باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة

الاول من جنس السقط فاسد ليس انهم خصوص ...
الشيخ بانه تجدد الاشياء لكل الاشيا والادلالة تقويم
انه تعالى علم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
على انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بادراك الالات
الثلثة والثاني من حيث البلوغ ضرورة انهم ارادوا به
لئن كل واحد من الجزئيات معلوم له تعالى بوجه كلي
لا بوجه جزئي الا انه تعالى يعلم الجزئيات جميعها
وكلها ١٢

ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار وجود
العينى علما بها اوحضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العينى
علما بها اوحضورها باعتبار ذلك زمانيا اى واقعا
الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير
فيه اصلا فهو انما اجمالى هو عين ذات واجب الوجود
ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه
الجزئى فان قيل انها معلومة على الوجه الكلى باعتبار
هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين الناويلين اللذين
وقعا فى عبارة المص وبعض الفضلاء واما تفصيل فلا حاجة
فيه الى احد من هذين الناويلين فان الجزئيات قبل
الايجاد الخارجى انما يعلم على الوجه الكلى وان كل شخص
من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلى منحصر
فى شخص وفى وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على
وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله والعلم

نعم

نعم فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه نعم
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العينى مخصوص
بالزمان فضور باعتباره وباعتبار الصفات الاضافية
الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وتعلقه التكلم
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع
فى القران المجيد قوله اذ الحال معناه زمان حكى هذا
ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الامذهب الاشعرى
وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل
على ما هو المط والصواب ان يق الحال زمان فيه وجودى
وتكلمى والماضى زمان قبل زمان وجودى وتكلمى والمستقبل
زمان بعد زمان وجودى وتكلمى قوله فمن كان علمه
ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذى هو عين ذات
واجب الوجود نعم فلا حاجة الى ذلك المطول فى بيان
ان الجزئيات من حيث هى جزئية معلومة باعتبار هذا
العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات فلا يناسب مذهب

المص قوله فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث
الجزئية اه لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم يحصر علمه
تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه
عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكاره لا يمكن لانكار
الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله لم يتصف الزمان
مضافا اليه اه لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي و
مقابليهما مضافا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتاب
العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له تعالى اه هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني
لان العلم بذات الحادثات باعتبار وجودها العيني
فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن وسيكون قوله
بل هي حاضرة عنده اه ولما كان كل منها حاضرا في وقته
ولا يكون حاضرا في الوقت العيني المقدم على ذلك لا

في الوقت

في الوقت المؤخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الحادثة صحيحة
باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها
من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي
قوله مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات بحث لا خفاء فيه نعم كون واجب
الوجود بحيث يحضره عنده جميع الجزئيات الخاصة كل
في وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري
العيني الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده
وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور
الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم
قوله قال بعض العقلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى
يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل
غير مرضي عند المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة فقط
اه هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يجوز حدوث
والمناسب لمذهب المص ان يقول واما اذا كان عبارة

عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له
الى آلة الجسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة
ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات
يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم
به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو
عين الموجودات المعينة عند المصنف ويعبر عنه عند البعض
بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية
فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير بحيث لا يوجب
نقصا فان ذلك التغير فيه ليس في العلم بالذات بل انما
يكون في المعلوم من حيث هي معلومات فالتغير الحقيقي
وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون
بالعرض وبتبعية المعلومات وهذا التغير من لوازم عدم
التغير في العلم القديم وهذا اغرب وليعلم ذلك ولو
لا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لحققت بحث العلم

علا الوجه

على الوجه الثاني لكن ما ذكر من الايماء عند التامل هو الكافي
قوله والجواب ما مر من ان العلم تابع آه لا يلزم من كون
العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف
لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي
العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا قوله
ولو سلم آه اي لو سلم كون العلة علة للحادث ومفيدا
لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المصنف
لان افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود نعم
واجبة باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال ان التنافي
المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب الذاتي
والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل
العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما نشا من علم الواجب
بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من الاحوال التي
الاسباب

من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المصـ في شرح رسالة
العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر
الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا غير
صحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل اهل
لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل
بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا
قدرة الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره
منا وهو ما يجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة آه قال المصـ في شرح
رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تع ان العقلاء

وصفوه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه
بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له ممتنع
الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة لا سيما هو اشرف
من الموت الذي هو ضدها نعم ما قال عالم من اهل
بيت النبوة عليهم السلام هل يسمى عالما وقادرا الا انه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم
والباري تع واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل
الصغار يتوهم ان الله تع زبانيين فانهما كمالها ويتصور ان
عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا قال العقلاء
فيما يصفون الله تع به فيما احسب انتهى والى الله المفزع
انتهى هذا الكلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات
الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تع
الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال
وهذان الوصفان له تع بذاته ومعنى قولي بذاته ان

ان وجوده نفس حيوته فان وجوده نفس هويته بحيث تصدر
عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحى هو ان يكون
الشىء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على
(جهتين)
فاحد الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته والثانى
ان يكون حيوته الشىء معنى زايدا على وجوده كحيوة (الانسان) الا
فانه لم مالم ينضم الى الجسم النفس ولم يوصف ذلك الجسم
بانه حى فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل
جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته وانيته هويته
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود
الحقيقى ما يكون الشىء باعتباره موجودا فواجب الوجود
لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى عين
ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشىء
باعتباره حيا ولما كان ذات الواجب الوجود تعالى باعتبار
ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقى الصفات
الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى

ولا تغاير

مبحث الارادة

بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل انه توجه كون صفاته (ولا تغاير)
تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم
والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة
يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء لكن
الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى
وغيره قوله ولها معنى آخر وهو ان يقال الحيوة فى الحيوة
هى صفة تقتضى الحس والحركة الارادية قوله وليست زايدة
على الداعى واعلم ان الداعى عند المص هو عين الذات
فحاصل الدليل ان الارادة التى هى امر يرجح احد طرفى
المقدور على الاخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل
فى الارادات كما الزم بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء
كما الزم بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال لان فان قيل
اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفى المقدور عين الذات
لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين
على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه

علما بالنفع والنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم
بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة
العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي المسمى
بالقدرة وهي لا تكون الصدور الا بعد ان يرجح احد
الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى
بالارادة او بالداعي وعند الارادة والقدرة يجب
الصدور وعند فقد احدهما او كلاهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبرت القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة
فان صدور ذلك الفعل عنه نعم بواسطة انه يستدعي
صدوره عنه دون مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل
يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله كل
لصدر عنه فيكون فاعليته وعلمه نعم بذلك عين ذاته فتأمل

انتهى

انتهى كلامه اقول خلاصة كلام المص ان ارادة متعلقة
في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المخصوصة
فيكون الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل
في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان
القدرة مؤثرة على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة
بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال
الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في
جواب الخيام حيث سئل الخيام عنه من مخصص ايجاد العالم
في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان سئل
الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي
اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله
فذهب الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا
حاجة الى مرجح في هذا التعقل فان ترجيح الفاعل المختار احد

بلا مرجح انما المحال الترجيح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم
من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح مندفع بالتخصيص
وان كان حادثا اى ان كانت الارادة حادثة احتاج الى
ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل **قوله** لزوم التسلسل
او تعدد القدما محال اى حال اه اقول قد عرفت ان
الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله
ان الارادة غير زايدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الش هيهنا بيّن
غاية السقوط **قوله** والنقل دل على اتصافه بالادراك
اقول مراد المص من هذه العبارة انه تع متصف شرعا بالادراك
اى ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتهما وهو
نفس العلم بتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود
العينى غاية ما فى الباب انه جاء فى عبارة الشريعة السميع
والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما
العينى ولم يجئ فيها ساير اخواتها بالمعنى المذكور وقال الش

فيه

في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف
الحواس واشدها مناسبة للعقل عبّر بهما عن العلم
ولاجل ذلك وصفوا البارى تع بالسميع والبصير دون
الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعنى لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك
ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته عالما
بالمسموعات والمبصرات وساير اخواتهما بالوجه الذى
يدركه الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته
بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة
الالات يعنى ان السمع دل على كون الواجب تع سميعا بصيرا
هذا التخصيص لايناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان
يق يعنى ان السمع يدل على انه تع متصف بادراك جميع
المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على
استحالة الالات فذاته تع بذاته يدرك جميع المحسوسات
فذاته تع سميع بها بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود

العینی وبصیر بمعنی انه عالم بالمبصرات وکذلك عالم بذاته
تع بجمیع المذوقات والمشمومات ومدرکات اللامسة
قوله وهذه الجملة لا بد فیها آه اقول لما کان معنی الحی
فیه تع هو الدراك الفعال کان لا محالة سمیعا بصیرا بمعنی
انه تع مدرك لجمیع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدلیل ان کمال الحیوة لا سیما کونها مع کمال التجرد یقتضی
ادراك المسموعات ولا خفاء فی تحقیق کمال الحیوة
مع کمال التجرد فیه تع وبهذا ثبت انه تع سمیع بصیر
مدرك بالمعنی المذکور فان قیل فعلی هذا یدل العقل
ایضا علی کونه تع مدرکا وسمیعا وبصیرا بالمعنی المذکور
قلت الفاظ الادراك والسمیع والبصیر فی صفاته تع
انما یکون بالسمع کما مر واما اثبات معانیها المذکورة
فیکون بالعقل ایضا ومما قال سید المدققین من انه
لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من
العلم بالمعنی الاعم وان تخصیصهما انما هو بانکشاف تعلقهما

بوجهین

بوجهین مخصوصین بهما وان السمع والبصر ما یتصف به الشیء
بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباری تع عالم
بجمیع الاشیاء من جمیع الوجوه بذاته فلا محالة یکون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذی تدرکهما الحواس
بذاته فیکون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم یقم
دلیل عقلی ولا سمعی علی ان هذین النحوین من العلم یجب
ان یکونا بالحواس واذا کان له هذان النحوان من العلم
اللذان هما السماع والابصار یکون بمنزلة السمع والبصر
فعلی هذا یصدق علیه السمیع والبصیر بالحقیقة بلا تکلف
ولا یلزم تعدد القدماء لان السمع وکذا البصر کالعلم نفس
الذات باعتبار وکلام حق وهو بعینه تحقیق المص فی جمیع ادراك
المحسوسات علی ما مر الاشارة الیه ولا اعتبار علیه علی ما قرره
المص من ان الجزئیات علی الوجه الذی هو مانع من فرض
الشرکة موجودة فی الخارج واما علی الوجه الذی قرره
السید المذکور من ان منع الشرکة انما نشأ من نحو الادراك

فكلا وعدم

الحسي بالمذكور متغيرة كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان
استحالة النقص اه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي
مستلزم لاستحالة النقص والآفة على واجب الوجود نعم
فلا حاجة الى التمسك في الاجماع في اثبات استحالة هذين
الامرين على الواجب نعم قوله وذهب الشيخ ابو الحسن اه
وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس
العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زايدين على الذات
فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع
هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والا
الى الالة انما هو [illegible] فان الباري نعم يدرك المسموعات
والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه نعم يدرك الجزئيات بالوجه

الجزئي

الجزئي فالباعث ح على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع
الى العلم بل الظ انهما صفتان زايدتان على العلم
بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى
العلم حيث لا يرد السمع باثبات صفة زايدة اخرى
بان لها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري بالباعث للشيخ الاشعري على
ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي
غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا
القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى
العلم ايض كما لا يخفى فذلك هو وجه الارجاع الابصار
والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي
السميع والبصير في الشرع على الباري نعم لا يكفي في الحكم
انهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان الابصار
والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات

والمسموعات بآلتين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما في الباري
تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم **قوله**
وذهب سائر المتكلمين آه استدلوا على مطلوبهم بانا
اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه وانا نجد
بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار
وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر
العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم فلا قبيل زيادة
خصوصية ليست في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من
حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه
سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما لا

بل

اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال سائر **قوله** وان الجواب
ان كلامهما صفة آه هذا الايناسب مذهب المصنف والاولى
ان يقال ان كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود له تعلقات
حادثة كالعلم والقدرة **قوله** وعمومية قدرته آه يعني
ان قدرته تعم عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لا علامة
فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم
الثابت بالشرع فيثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم
وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق **قوله**
احدهما ان كلامه تعالى صفة له آه قد عرفت ان للكلام معنيين
فعلى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى
فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين
فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح
القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى **قوله**
فاضطروا الى القدح في احد القياسين آه لا حاجة الى

الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام فى القياس الاول
على معنى المتكلم وفى الثانى على معنى ما به التكلم كما عرفته
فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشاء من اشتراك
اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد يوهم جريان
حكم معنى الآخر فيه **قوله** فالحنابلة آه قيل لعلهم لم يعرفوا
معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلام الله تعالى
اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف
وتوابعه لاجل ما ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى الكلام
القائم بذاته تعالى وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا
اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب الى وقوفهم
على ان مرادهم ستر الحدوث الا انهم اعترفوا بكون هذا
المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اى غير مفترى
حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدم
اقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بلا اعتبار التاويل

ولانمنع

ولامنع للتاويل باحدى التاويلات المذكورة او بالتاويل
بان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا
قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا
والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار فى اكثر المذاهب
الباطلة والتعرض له انما نشاء من التعصب المبرا عنه اهل الحق
قوله حتى قال بعضهم آه كفى شاهدا على ما جهلهم ما نقل
منهم من ان الجسم الذى كتب فيه القرآن صار قديما بعد
ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحدى من التاويلات
المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى
مسكة **قوله** والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه تعالى
حروف واصوات هذا موافق لما فى شرح المواقف ومخالف
لما فى شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت
الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
الحادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله تعالى لا كلامه

فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو
حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث
ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما
هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعـ متكلما
انه خلق اه اى خلق الكلام على قصد الالقاء ومن عنده
تعـ واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه مجرد الخلق لا يكفى
التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عنده تكلمه على ما هو
مذهب الاشعرى تكلمه تعـ ولا اخفاء عليك ان التكلم
على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون
حادثا فهو على كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه
امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف
وخلقه هو نفس ذات الواجب تعـ عند المحققين فانه
تعـ قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا
في صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور

اى بدون مقارنة العباد مطلقا

بر

قوله

بر على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل المذكور فيصرف
القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل ويتوجه
القدح عليه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية
والاشاعرة قالوا كلامه تعـ اه اقول قد عرفت ان للكلام
معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا
بقولهم كلامه تعـ ليس من جنس الاصوات والحروف ان
تكلمه تعـ ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم
سواء كان من الواجب او الغير
ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه
لا معنى لقولهم وهو ضد لقول الكلام اللفظي المركب من الحروف
بل يتوهم من ان الاصوات والحروف معلولة للقدرة على التكلم وهي علتها
الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا
لان الاصوات و
التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم
على مذهب الاشاعرة لانهم لا يقولون بعينية الصفات الحقيقية
المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
اى القدرة بمعنى المصدرى
وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم
بل هو معنى قايم بذاته تعـ الا على القول بان الموجودات

اى والكلام بالفعل لانه ليس من الصفات الحقيقية القايمة بذاته تعالى على مذهبهم

فى الشهود العلمى قايمة بذاته تعـ كما ذهب اليه بعض
الحكما فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا فى الشهود
العلمى ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار
ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعـ واحد
عندنا واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح فى الكلام
بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالى
الذى هو عين ذات الحق تعـ او العلم الانتزاعى الاجمالى
الذى هو منتزع عن ذاته تعـ ولا يخفى ما فيه وبالجملة
الحكم بان الكلام بمعنى ما به المتكلم معنى واحد قايم بذاته
تعـ هو بعد تحويل الكلام اللفظى المركب من الحروف بدون
الحروف رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو عين زايد على
ذاته لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم
بقيامه بذاته تعـ نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد
الزايد على ذاته تعـ يصح الرجوع المذكور وح لانزاع

للمعتزلة

اى كما ان الالفاظ الموجودة فى الخارج متعددة كذلك هذه الالفاظ باعتبار الشهود العلمى متعددة فلا يصح قولهم ان كلامه تعـ واحد عندنا س ره

لانه مع تلك التكلفات البعيدة لا يصح قولهم ان معنى قايم بذاته تعـ لانه على التقدير المذكور ليس الا نفس ذاته س ن

للمعتزلة معهم الا فى زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا فى العلم
الانتزاعى الواحد الزايد فى التعقل قوله وقدحوا
فى صغرى القياس الثانى وليعلم انهم لم يقدحوا فى صغرى
هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذى هو موضوعها
بمعنى الكلام اللفظى وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام
النفسى فهو يصحح القياسين المذكورين بان جعل الكلام
المذكور فى القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام
المذكور فى القياس الثانى بمعنى الكلام اللفظى والحاصل
انه ان جعل الكلام المذكور فى الدليلين بمعنى الكلام
النفسى قدحوا فى صغرى القياس الثانى وان جعل بمعنى
الكلام اللفظى قدحوا فى صغرى القياس اول وان جعل
معناه مختلفا فى القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
قوله لان الكتابة تصوير اللفظ اه قيل عليه انه لا يلزم
من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف الهجائية ان يكون
المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس

تصوير الفرس بالنقش ومن البيّن ان المنقوش ليس فرسا
بل نقش المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به
لا نفسه اقول لا خفاء فى انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا اى مصورا لا محالة فان كون الكتابة
عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة
عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ
مكتوبة واراد واضع هذا القول ان الصور الدالة عليها
مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير
اللفظ والا فالحقيقة ان الكتابة تصوير الصور الدالة
على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة
كالنقش اذا نسب الى الفرس وغيره قوله وجوابهما انه
لا نزاع فى اطلاق آه فيه ان هذا الجواب نظرا اما اولا
فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو
الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك
من الضروريات دين نبينا محمد صلعم ومن البيّن ان القياسين

ان الكتابة ليست تصوير المصور لفظا كان او لا بل تصوير الشى مصورا او لا ... بكتوبا كالفرس المنقوش ... على الجدار وهذا الا ... فالالفاظ هو بعينه المكتوب هو المصور فتصوير ... هو الكتابة ...

وبخوه اخر

المتعارضين

فى كلامه تعم

المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا
فى ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان
القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا فى
معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجرى فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدى نفعا لظهور ان الاشكال
باق فى القرآن بهذا المعنى ولا يندفع منه الاشكال بان
للقرآن معنى آخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران كما
لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظى مثبتات
الاشياء والعبارات وهى ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه
الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهنى فهو من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البيّن ان بعض الاعيان
جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراضها قائمة بالجواهر
ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى وجه ولا لقيامها بغيره وجه
انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين فى كلامه تعم بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن

ولا يخفى ان ... فى صحة احد العقليين ... دون الاخر ... فى احدهما دون الاخر ... القياسين

بما ذكرنا الدليلين صح

وكلام الله تعالى مجموع الالفاظ والعبارات بالدليلين فان
الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها
فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني
كما قال الشارح فيلزم منه انهم قد حولوا صغرى القياس
الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي
فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود
الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمعاني
الاسامي والعبارات ثابتة عندهم في الاعيان الثابتة
فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى
قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو محال اصلا
الثابتة بذاته وكذا قوله فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام

اللفظي

اللفظي صح

امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح
مذهبهم كما مر وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي
مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات
فانه ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والعبارات
وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته
تعالى ويصير النزاع لفظيا قوله فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى الى آخره ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله تعالى فنحن وان سمعنا كلام
الله تعالى لكنا لا نسمعه من الله تعالى بخلاف موسى ع فانه سمع
من الله تعالى اي يكون مبلغ الكلام الذي يسمعه موسى هو الله
تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله
وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة
بكون المبلغ الكلام المسموع لموسى ع هو الله تعالى عطف
ان لم يذكر فيه قول من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين

فلا يرد ما ذكره ان كان الوجه حقيقة كون الكلام المسموع ... الوجه ... وجود الالفاظ ... جائز نعم انه ليس بشرط ...

الاخرين كما لا يخفى **قوله** وهو انه سمع كلامه الازلى لا حاجة
الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا باعتبار ان
المسموع له نوع من الثبوت فى الازل على الوجه الاجمالى
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلى هو عين ذات
واجب الوجود تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلى الكلام
الذى كان العلم به ازليا فيكون الازلى وصفا للكلام
على المسامحة والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام
بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين
المذكورين الجاريين فى الكلام اللفظى بل فى جميع الموجودات
فلا حاجة الى ما ذكره فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام
الذى هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العينى
له معنيان احدهما اللفظ الدال على معنى المراد بالقائه
باعتبار الوجود المثالى البرزخى على نحو ما يسمع النائم
او العقلى على نحو الالهام العقلى وثانيهما المعنى الذى هو
مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام

بالحقيقة

بالحقيقة عند الغزالى نظير هذا اما قال من ان حقيقة الحمد
هى اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها
او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار دلالته
عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فيما هنا انما
انما يكون الكلام اللفظى عنده كلاما باعتبار انه دال على
معنى لفظا هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء
هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاء
والقائه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا فى الكلام ولا
فى التكلم فان قيل يطلق الكلام عنده مشترك لفظى بين
الكلام اللفظى وبين الكلام الذى هو مسموع بلا صوت
وحرف بالمعنى الثانى او مشترك معنوى بينهما او مجاز
وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف وايضا
اسمع موسى عم الكلام الذى بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى
بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع
الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن

اما الاول فهو على مذاهب من اقر ان اطلاق الكلام بما به التكلم
على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي
فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه
سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ
او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية والمشعرة عن الطلب والنهي والتمني
كالانشائيات فعلى هذا التحقيق للكلام الاطلاق بالاشتراك
المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر
الى ان المعاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها
بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه حتى
قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة
فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما راى المعتزلة او بالحقيقة بان يكون شيئا

الكلام

من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي بعض وسيجئ تفصيله
ان شاء الله تعالى واما الجواب عن الثاني فهو ان يق المراد بالسماع
ليس الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور
الذي يتعلق به التكلم الذي هو الافادة والجواب عن
الثالث فهو ان يق انه تحقق لموسى عم كالاسماعيل فانهما
يحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا بما القي
والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما
يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمنا
العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يق الدليل
على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عم كل من له اذن سامعة
على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام
المسموع بالاذن ايضا باعادته تعالى له اياه في الهواء قلت
على تحقيق هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد
نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم

في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصد
الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ
اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قايم بالهواء وانما
التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي وانما هو القاء المعاني
اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي
او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا للنبي
النبي صلعم القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها
في الهواء وذلك الجواز هو عقلي فتعلقات تكلم الباري
جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم
ذلك واما الالهام الالهي وهو الذي يسمى الالفاظ
المتعلقة به الحديث القدسي فانما هو القاء المعاني
القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها **قوله** كما يرى
في الاخرة ذاته تعالى اه يعني تحقيق ان غيره الله تعالى لا يرى
ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية قوله
وهذا اعلام مذهب من يجوز ذاته لا يخفى عليك بعد الاطلاع

على ما قرر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري
ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات **قوله** لكن بسماع غيره
الصوت والحرف اه قد عرفت ان معنى السماع ليس الا
حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل
فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما قال
في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو
خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي
الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة
اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة
جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على
الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة **قوله** وبانها
انه سمع بصوت اه لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت
من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان
لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء
فلا بد له من وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة

بعد التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية
ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي
المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت
وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات
وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات
وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان
كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح
ان اريد بالصوت انما هو مسموع في المنام من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فمحصل
الجوابين واحد ولا تغاير الا بالاعتبار مطلقا اي بحال
والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان
المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما
العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون
حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني بدون
الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب

الثاني

الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي
وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح
حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله وثالثها انه
سمع اه هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا
على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة
المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء
ع لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول
المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود
الخارجي الذي هو المتحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل
ظهوره في لسان الانبياء ع وايجاده تعالى اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار الجزء الاحتمال العقلي قوله
وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع
لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم
الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل

التنبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل
الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم
القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولاً لا
يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في
الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم
على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ
في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها
في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي
يسمى الاشراقيون شبحاً في عالم الملك مثالاً لا الشبح البدني
اي كما يسمون ما في عالم الملك مثالا
فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
لكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحواً من الوجود وان
كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار لا
اي في بعض الاعتبارات لا مطلقا
موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود. وثانيها
اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال
ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع

اجزائه

اجزائه واما انه يمكن له حدوث بالتدريج وبقاء لجميع
في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمع
من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى
البعض وقوعه وثالثها باعتبار انه واجد في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثاً تابع البقاء
ورابعها اعتبار انه راجع في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقاً
وكان ساير الممكنات شريكاً له في ذلك الاندماج بجميع
في هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند
المحققين متعلقاته متصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن
جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلو
بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة
وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي
هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرها
من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان

عند المحققين ما وُجِدَ في الذهن موافقاً لما وُجِدَ في الخا
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة
في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات و لذلك
كان للكلام اللفظي فرد ان كل منهما بحث لو استعمل فيه الكلام
كان حقيقة وهو مشترك لما اختاره محمد الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ
الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم
الا باعتبار انه داخل في العلم القديم الذي هو عين ذات
الواجب الوجود تعالى فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين
ذات الواجب الوجود تعالى فيكون بالحقيقة قديما ولا نزاع
للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي
هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الا
الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما و ليعلم ان الكلام النفسي
على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان
من حيث هو حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية الطلب

كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ... لكن كونه مغايرا للقدرة بالاعتبار تم بل هو قسم خاص من القدرة ه

هذا التعرض لفاضل الشهرستاني حيث جعل الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الموجودة في النفس ه

او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم
باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي القديم
الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم **قوله** فمراد
به الكلام الازلي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى وظني ان
من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي
الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد على الذات
فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم
الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو يقتضي القاء الكلام
المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى
غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية الا
قوله احترازا عن ذهاب الوهم اه قد عرفت ان الكلام
الحقيقي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي الازلي هو عبارة
عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي

اي الكلام الازلي هو الصفة الازلية منه

هو غير زائد على ذاته تعـ ح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي
الكلام الحقيقي الذي هو اندا العلم فوصفه بالازل وصفت بحاله
متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف
في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني
الذي فيه ارتكاب تحلية الوصف بالازلية لكن قوله على
ان اطلاق اسم المدلول اه لا يلايم الا المعنى الثاني والجواب
ان كلامه تعـ في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير
زائد على ذاته تعـ او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم
وهو ايضا غير زائد على ذاته تعـ وتحقيق هذا مع القول
بان الازلي مدلول الكلام اللفظي اه فقد عرفت ان الحق
ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم
الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع الكثير الذي
ذكره قوله وكذا القول بان المصنف اه لا خفاء في ان
المصنف بالمعنى ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقه وتبعيته اتصاف احدهما بصفة اللفظ

لا يتصف تعـ وذلك لان معنى كلامه تعـ في الازل

قوله

قوله

الحادث

الحادث بل يكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة
فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم
الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعـ فوصف المدلول
بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة
تعـ وسيأتي زيادة بيان لذلك قوله دون معنى القديم
لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول
الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول
الازلي الذي هو الكلام بمعنى التكلم تعـ بكون الكلام
الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو
غير زائد على ذاته تعـ فح يندفع التعسر المذكور عن كلامهم
بلا تحمل قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي هذا صريح في ان المراد بالكلام
الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذاته تعـ عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي

وفي بعض النسخ حادثا والضمير راجع الى اللفظ الحادث واللام للتعليل والمراد الواسطة في الاثبات لا الواسطة في الثبوت ه

فلا تعسر صح

فانه يجوز في اطلاق المعنى لا في اطلاق القديم ه

هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين
المعنيين فلا تغفل قوله قلنا هو اراد انه امر واحد الخ
لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام
الازلى احد المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعرى
ان واجب الوجود بذاته متكلم فى الازل و لا يحتاج فى
تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى من حيث يقتضى القاء الكلام
الى المخاطب متكلما ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته تعالى
كاف فى احضار ما به التكلم وانكشافه فلان ذاته تعالى علم
اجمالى بالكل تعالى بمرتبة انه كاف فى التكلم واحضار ما به
التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار انه واجب
فى المعلومات بالعلم الذى هو غير زايد على الذات فان الله
متكلما وما به التكلم هو الصورة الخيالية للالفاظ او الصور
المثالية لمعانى الالفاظ وفى التكلم يحتاج الى الخيال او
ما فى حكمه واما ذات الواجب تعالى فلا يحتاج فى التكلم الى
الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زايد على ذاته ولا يحتاج

فتامل

الى اللسان وفيما به التكلم صح
يحتاج الى الخيال او ما
فى حكمه واما ذات الواجب
تعالى فلا صح صح

بعض

ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات فى العلم بما به التكلم
فنسبته ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشا الانكشاف
الالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالى و وحدة باعتبار
لو تاملت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم
الاجمالى بهما ولنا قيل الكلام النفسى القايم بالمتكلم هو
شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسى
باعتبار انه ثبت فى صقع الربوبية فى مكمن الغيب نحوا
من الثبوت العلمى على نحو العلم الاجمالى وتنزيله عباده عن
تعلق الظهور به فى عالم الممكنات والشهادات وهذا
ماخوذ من كلام الشهرستانى فى تصحيح كلام الاشعرى وبالجملة
ليس للمعتزلة نزاع فى تحقيق المعانى المذكوره بل نزاعهم
لنفى الاشعرى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى
الاجمالى بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون فى ذلك وغاية
توجيه كلام الاشعرى ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم ازلى

سببه لان يكون للالفاظ ومعانيها
صح

الصقع هو الشخص الذى يخرج فى حد البلاغة
والفصاحة وقيل الصقع هو الى جانب
والطرف رجل صقع اى ينبغ صح
صقع ناحية لغة

غير زائد على ذاته وللتكلم الازلى ثابت متعلق ذلك التكلم
فى الازل وهو الكلام الازلى وكونه تحقق التكلم الازلى
علمه تعالى الازلى بما يتكلم به فالعلم الازلى بما يتكلم به هو ما
يتعلق به التكلم الازلى ولا يخفى ان الكلام النفسى الا ما يتعلق
به التكلم الازلى لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلى
ونهاية ما ويل كلام ان يق تحقق فى الانسان التكلم و
ثابت التكلم هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان وعلم تلك
الالفاظ وهو الكلام النفسى فالكلام النفسى عنده ما يتعلق
التكلم معلوم ولهذا اطلق الكلام الازلى على العلم بالكلام
اللفظى الذى هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما
لا يرضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح فى العلم الذى
هو عين المعلوم لا العلم الاجمالى المذكور والغرض من هذا
التطويل ان كلام بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين
فى معنى الكلام الازلى لا يصح اصلا **قوله** وهذا الجواب
مشهور بين الجمهور اه اوالتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضى

التكليف

ومن هنا التوجيه تحقق ان التكلم الازلى

التكليف
والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى بذاته يقتضى
التكليف وان ذاته تعالى منشاء للتكليف حكم بان المعدوم
مامور فى الازل بمعنى ان منشاء الامر تحقق من الازل
ومن نظر الى استمرار الامر الازلى وهو منشاء الامر الى
زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا فى الازل **قوله**
السادس ان الكلام اه جميع هذه الادلة انما ينهض فى
الكلام اللفظى باعتبار وجوده العينى وفى معناه باعتبار
كونه معلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلى هو التكلم الحقيقى الذى هو امر واحد غير زايد
على ذاته تعالى او العلم الاجمالى بالكلام مع اقترانه بافاضة
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته
تعالى عند المحققين **قوله** فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم
بمعنى اه اقول الاولى ان يق بمعنى خلق الكلمات الدالة
وجه الاولوية عدم دلالة الحروف على المعانى
على المعانى وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات

الكلام المتضمن للعلم الاجمالى بالكلام اللفظى

المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر
اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم هذا هو الكلام
الازلي الذي هو صفة له تعالى وهذه صفة غير العلم
والقدرة قوله والاشاعرة قالوا المتكلم من قام
به الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه
بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما
قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام قوله
لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لاخفاء في ان ايجاد
الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال
ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على
قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان موجد الحركة
اه لا يخفى ما فيه فان المحرك ما قام به التحرك لا ما قام

به التحريك ولذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا
يخفى حال نظايرها قوله بل وان علمنا ان موجده لا يخفى
ما فيه فان الايجاد المأخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء
على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا فعلى الصورة
المذكورة الملقي هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام
وان كان موجد الكلام هو الله تعالى قوله فالكلام القايم بذات
الباري تعالى اه قد عرفت ان الكلام القايم بذاته تعالى هو
بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة
على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث قوله
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده اه لا يخفى
ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم
بذاته تعالى كالالفاظ فعلى هذا يقع انكار المص رفع الله
درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم
على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول

المفهوم النفسانى اى الكلام النفسى القديم وهو سابق الالفاظ
غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسى القديم
ان العلم الاجمالى بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب
مجاز فى مقابلة الخصم المحق بتمسك مادة النفسانية والتعصب و
ولهذا قال بعض الفضلاء ان فى قول المص والنفسانى
غير معقول حيث لم يقل نفس كلام النفسى او النفسى ايماء
لطيفاً بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لاجل
عن النفسانية والتعصب قوله وقد شرحناه فى مبحث
المسموعات اقول قد ذكر فى ذيل المبحث المذكور ان المعنى
النفسى الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
فى صورة الاخبار عما لا يعلمه هو اواراد به مدلول الخبر
اعنى حصوله فى الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق
وقد استوفينا الكلام فى الحاشية المتعلقة على المبحث
المذكور قوله قال الشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى

النفسى فهم الاصحاب اه اقول لو كان باعث فهم الاصحاب
مجرد ما ذكر امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام
الذى هو المعنى النفسى على الكلام بمعنى التكلم اى كون
الذات بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين وح
يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل
باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى قوله
وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد مدلول
اللفظ المدلول الالتزامى اى الذى هو التكلم القائم بالمتكلم
كامر واما المدلول المطابقى فلا خفاء فى ان لا فرق
بينه وبين اللفظ فى كونهما حادثين وفى التاويل الى
العلم فان اللفظ مثل ما قال فرعون والمدلول المطابقى
سيان فى الحدوث قوله واما العبارات فانما تسمى
كلاما لدلالتها اه اقول المتبادر والمشهور فى
استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال المص فى شرح رسالة

فى بعض النسخ المشهور بدون الواو ١٢

العلم الأصلي في الكلام إنما هو المؤلف من الحروف المسموعة
الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم
بين أشخاص النوع ووجوده لا يحصل إلا بعد العلم
بالمعاني وتقرير ترتيب أجزاء المؤلف في الذهن حتى
يمكن أن يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك التقرير في الذهن وبعضهم
يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام
لورود الشريعة بهذا إذ لولاه لتوهم العوام الوحي
فمنهم من قال إنه هو العلم ومنهم من قال إنه زائد على
العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال إنه زائد
حادث أو قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع
ومنهم من قال إنه مؤلف مسموع والذين يقولون مع
ذلك إنه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم إنهما قول
قد أشار بقوله الأصلي في الكلام إلى أن معنى من المعاني
المغايرة لهذا المعنى إذا استعمل فيه الكلام والكلمات

فانه

فانه المجازي كمعاني الألفاظ والموجودات العينية
والعلم بالألفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته ألقاها
إلى مريم وقال الله إليه يصعد الكلم الطيب وقال أمير المؤمنين
صلوات الله عليه أنا كلام الله الناطق وكما قيل من أن
بسائط الموجودات الحروف ومركباتها كلمات فإن قلت
يمكن إثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن إثبات
أن الكلام موضوع لما يعم الألفاظ والمعاني فإن كلامية
الألفاظ الموضوعة إنما يكون لأجل كونه حكاية عن الواقع
كما وقع في الأخبار أو مشعرًا للطلب ونحوه كما في الإنشائيات
وتلك الحكاية وذلك إنما يوجدان بالذات في معاني الألفاظ
وبذلك يعلم أن كلامية الألفاظ الموضوعة ومعانيها
كلام وأيضا الكلام الذي ينقسم إلى الخبر والإنشاء إنما يكون
بالحقيقة معاني الألفاظ الموضوعة فإن الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب والأمر ما يقتضي الطلب والصدق
والكذب إنما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء

والمراد به روح عيسى [illegible]
والمراد به ذاته المقدسة [illegible]
والمراد بالكلمة الروح [illegible]
لما توهم العوام الوحي [illegible]

الطلب ونحوه انما هو من اعراض المعانی وایضا اذا ابدل فی الا[مر]
بالقیام مثلا بالعربی او بلغة اخری لا تختلف الامر بالحقیقة
وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحکم بان الکلا[م]
بالحقیقة هو معانی الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت علی
کل من التقدیرین المذکورین فلا یصح الحکم علی الکلام بانه صفة
لذات الحق وقدیم الا انا ویلیه الا العلم الاجمالی کما اختاره
الطائفة المشار الیها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم
او الی العلم به مع ضمیمة اقتضاء الذات لا الفائدة الی
المخاطبین کما ذهب الیه الطائفة المشار الیها بقوله ومنهم
من قال بانه زاید علی العلم القدیم غیر مؤلف ولا مسموع
واما من قال انه مسموع قدیم مؤلف لیس بمسموع وزاید
علی العلم فلا یصح الاعلی مذهب من قال بالعلم التفصیلی
القدیم وکان معنی زیادته علی العلم انه لضمیمة قصد القا[ئه]
الی المخاطبین وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع لنا
الی ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذین یقولون اه

اشارة

اشارة الی مذهب الحنابلة قوله لا یتفکرون فی معنی قولهم
اشارة الی انهم لا یفهمون معنی الحدوث والقدم **قوله**
فیکون الکلام النفسی عنده اه واعترض علیه انه کیف
یتصور ان یکون الصفة القائمة بذاته تعم والاصوات
القائمة بنا متحدة الحقیقة حتی یصح ان یقال تلک الا[صوات]
قایمة به تعم من غیر ترتیب وفینا مرتبة لقصور الآلة
ثم قال ذلک المعترض لنا فی هذا المقام کلام یقتضی تمهید
مقدمة وهی ان صفة التکلم فینا عبارة عن قوة تالیف
الکلام وکلامنا عبارة عن الکلمات التی هی مرتبة لنا فی
الخیال وبعد تمهید هذه المقدمة اقول ان صفة الکلا[م]
القائمة بذاته تعم صفة هی مصدر تالیف الکلمات و[ان]
کلامه تعم هی الکلمات التی هی متالفة له تعم بذاته فی علمه
القدیم بغیر واسطة وهذا الکلام خطاب بتوجه الی
مخاطب مقدر وامتیازه عن العلم ظاهر فان کلام غیره تعم
معلوم له تعم ولیس کلامه تعم کما ان کلام غیرنا معلوم لنا

المعترض هو المحقق الدوانی فی رسالة اثبات الواجب الجدیدة ٤ منه ل ک

وليس كلامنا وهذا الذى ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكما
من انه كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن تبعهم
وحذوهم ليس مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه
الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات
والمعانى معا ولا ما هو المشهور من الاشعرى من ان كلامه
تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب
الاشعرى ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على تمام
من الصحف والكتب باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى كلامه اقول فى دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسى بالمعنى المذكور صفة له تعالى
ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل
للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد به نحو قيام الصور العلمية
بذاته على ما ذهب اليه بعض الحكما بل اراد به اندراجه
فى علمه تعالى القديم ليتناول المذهبين فى العلم وانت اذا

تأملت [illegible]

تأملت فى التحقيق الذى ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واما اذا تاملت فيهما
علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم
هو العلم الاجمالى بالكلام مع ضميمة التوجه الى الخطاب
المقدر كما هو الاشارة اليه وظاهرا قال العلامة التفتازانى
فى تفسيره ومن انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم
بجسم ولا على ان حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل
لعل ذلك فى الشاهد فقط فالكلام القديم كالعلم
نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادراك
علم من غير قوى وجسم وعضو ومن يدركه تعالى كما ينبغى لم
يدرك ادراكه كما ينبغى فلا يؤمن الا بنفسه فان كلامه تعالى
وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول
من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهنى
والعينى فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف
قائما بالجسم وايضا قوله فالكلام انما يصح ايضا ان لو جعل

الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم
عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم وبعلم
ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة
البنابودي ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه
في اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي هو عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء
وكتبها على لوح الوجود واحد وتنقيحها يحتاج الى تقديم
وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به
التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسألة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه
متكلم ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته
ومن عدة والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة الى القاء
الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم

بهذا

بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق به
تعم قدرة القائم القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام
اتصافه تعالى به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام
في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل وان كان كلامه
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القاء
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء
لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام
كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزم والحق ان التكلم الكلامي
هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام
الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه
تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على
انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب
ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة

في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى
ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه بقوله
تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه يشير
الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون
التكلم صفة كاملة ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل
قوله تعم بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعم
انا انزلناه قرانا عربيا فان تلك الايتين تدلان على ان
القران الذي هو كلام الله تعم انزل من العلم الى العين فا
في العلم الاجمالي القديم هو القران الذي هو كلام الله تعم
القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات
الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة
قلت لا شيء من هذين الباعثين بوثيق عند المعتزلة
كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام
في علم الكلام اقتصرنا بما يرمي تنقيح هذا المرام فان علم الملك

وفي بعض النسخ اقتصرنا بما يرمي تنقيح هذا المرام

العلام

العلام **قوله** قائما بذات الله تعم وهو مكتوب اياه فتعرف
ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعم المقدم
على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام
نحو قيام الصور العلمية القائمة بذاته تعم كما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعم بدون
تاثر ذاته تعم منه واستكماله تعم به قلت هذا انما يصح
عند من قال بالتغاير بين ذاته تعم وصفاته ولم يقل به
الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير
في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا
القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به
والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا
مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد
يتكثر بكثرة متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة
ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم
الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف

على الاندراج فى العلم الاجمالى **قوله** فالجواب ايضا ما ذكرنا

اقول جواب صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور

من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظى الذى ادعاه

المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلاما من معنى الكلام

الذى التزمها المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجى

وقديم باعتبار الاندراج فى علم الواجب تعالى القديم وحصول فلا

للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم

الى غيره **قوله** ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف اه

مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون

ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغى

ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل

الذى ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد

التامل يعرف حقيقته اعنى انه اشار بذلك القول

الى انه يمكن دفع تلك المقاصد لكن الاولى ان يختار هذا

التحقيق كما مر الاشارة اليه **قوله** بل هو دال على ما هو صفة

حقيقة

حقيقة قد عرفت ما فيه **قوله** فذلك امر خارج عن

طور العقل اه اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل

باعتبار الوجود الخارجى واما باعتبار وجود العلمى او

العقلى والظلى او المثالى فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار

قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها

التكلم الحقيقى الذى هو غير زايد على ذاته تعالى وهو كونه تعالى

باعتبار ذاته بحيث يقتضى الاوامر والنواهى وشبههما

والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذى يسمى بالخطاب

القديم وثانيها هو التكلم الذى حينئذ تعالى وبين المجردات العقلية

وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى الاعلام الا على

وثالثها التكلم الذى هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد

بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم

ويوجد ورابعها التكلم النفسى الذى هو القاء الواجب تعالى

الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم

المثالى الذى هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعانى

المقصودة الى النفوس الانسانية فى عالم المثال وسميناه
التكلم الذى هو القاء الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة
الى النفوس الانسانية فى عالم الملك وباداء كل تكلم كلاما
لا يبقى به بمعنى ما به التكلم قوله وهو ان الكذب فى الكلام
آه وذلك لان الكلام المصدرى عندهم بمعنى التكلم بالنفس
والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعانى
قوله وهو سبحانه نعم لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا
على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد
يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج
عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل
القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى قوله مرجع الصدق
والكذب انما هو المفاد اقول القاء الكلام اللفظى وايجاده
على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المفهوم
المقصود منه بدون الاعتقاد والمتعلق به بل مع الاعتقاد
بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم

من كذب

من كذب الكلام اللفظى الكذب فى الكلام النفسى الذى هو
الصفة القائمة بالذات الا فى الصورة الثالثة لانه
فى الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص فى الصفة بمجرد خلق
الحروف والكلمات الدالة على المعانى الكاذبة فى الاجسام
وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق قوله ولما كان الكلام
النفسى عندهم مدلول الكلام اللفظى فقد عرفت ان مدلول
اللفظى لا امرا واحدا بل انما تكون الصفة القائمة بذاته
تعالى وهو العلم الاجمالى بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا
يلزم من كذب الكلام اللفظى الذى هو من الافعال النقص
فى الصفة اذ لا يلزم من العلم التصورى بمضمون الخبر الكاذب
الملقى نقص فى الادراك لكن لنا ان يقول فى بحر والقا
الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه
عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
آه لا اخفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر قوله ولا يمكن اجرا
مثل ما ذكرنا فى الوجه الاول اقول لا اخفاء عليك ان

ان هذا الوجه ان يتوقف كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب
الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام
النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكرنا في الدليل قوله فلان
جوزوا حدوث صفة اللفظي اقول لجواز حدوث كذب
الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام
النفسي على ما زعمه الش مستلزم لجواز حدوث كذب الكلام
النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب
ما مر قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية
والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته
نعم نفي قيام ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون
الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست الا
في العقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار
لاشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الوجود
على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الوا جب

بمجاز

باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج
وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به
نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير
لا يلائم جعل قوله نفي الزائد معطوفا على قوله سرمديته
قوله وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لعل المراد
منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره
قوله ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة اه لا خفاء
عليك انه اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات
مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج الحجة
عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على
عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون تاما
لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة
على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في

فى الخارج والتزامًا ان ذكر الدليل الاول انما يكون على
سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع
ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المصنف ليس الا فى عدم الزيادة
السرمدية التى هى اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله
وذكر دلائله انما هو فى عدم زيادة البقاء الذى هو اعم
من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء هى بعينها دالة
على عدم زيادة السرمدية اجراها فى عدم زيادة البقاء
موافقا للقوم ليعلم منه جريانها فى عدم زيادة السرمدية
كما هو مراد المصنف وانما اختار المصنف السرمدية فى التعرض لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزما لاثبات البقاء
وعدم زيادته **قوله** احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
اه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على
الوجود لا على الذات كما هو الظاهر لانه لما كان الوجود عينا
لذات واجب الوجود تعم ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على

الوجود

الوجود لم يكونا زائدين على الذات لانا نقول ايا ما الذى
استمرار الوجود الانتزاعى هو مغاير للذات فباعتبار الدليل
الاول الذى ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود
الانتزاعى المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعى الذى
هو زائد على الذات فى التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
فى الخارج لتم ذلك الدليل قال المصنف والشريك بمعنى وجوب
الوجود الذى هو تاكيد الوجود وحقيقة الوجود الصرف
الذى تقدم الاشارة الى وحدتها التى هى بديهية حديثه
يدل على نفى الشريك فى الوجوب اى لا يمكن تعدد الواجب
بالذات لان حقيقته محض الوجود من حيث هو موجود
بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار والمراد انما
ان يقتضى التعدد واما ان يقتضى الوحدة فعلى الاول
لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثانى ضرورة
ان لا اقتضاء احدهما يقتضى الاحتياج الى الممكن الذى لا
اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء فى ان ذلك الاحتياج بعد

الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اى الى اقتضاء وجوبه
الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضى الوحدة
لم يكن مشتركا وهو المط ايضا اما ان يكون حقيقة وجوب
الوجود مقتضيا لان يكون مبدء الذات الموجود المتعين
او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون
ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل فى الحقيقة فيه وذلك
الغير ممكن لا محالة وليس فى الممكن اقتضاء باعتبار ذاته
فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود
لحقيقته تقتضى حقيقة الوحدة ونفى الشريك وايضا نقول
وجوب الوجود الذى هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
وخصوصيته موجودا ولا يتصور فى خصوصية المعنى الواحد
التعدد لتساوى مراتب الاعداد فوق الواحد فى العدد
فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له فى خصوصية الوجود
ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك
ونظر وايضا صرف الوجود من هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده

فصرف

فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو
موجود وهو المط اذ لا نعنى بوحدة واجب الوجود الا كونه
موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة فى واجب
الوجود من لوازم نفى الكثرة وفى غيره نفى الكثرة من لوازم
الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضى
لا يقتضى عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل فى
ذلك الاقتضاء ومن محض الوجود يحتاج فى التحقق الى الوجود
فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا
كان الوجود المحض يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته
واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اى الوجود
الحقيقى الذى باعتباره تحقق الموجودات وهو الذى يعبر
عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا
اظهر من الشمس عندى فان الوجود الحقيقى الذى باعتباره
يكون الموجودات متحققة هو الشمس على العقول والنفوس

بل نور السموات والارض وهو فى غاية الظهور وبه ظهور
كل شئ وادراك كل ذى ادراك وكذلك وحدته
الحقيقية ظاهر عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات
كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذى
الذى بادانها صادا فحاد الشياطين وان رجع الى الاجزاء
المشهورة فى الكتب فمنها الدليلان المذكوران فى الشرح
احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذى
به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او معلولا لها
او بلوازمها فلا تعدد وان كان معلولا بامر منفصل فلا
وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر
منفصل لان الاحتياج فى التعين لم يوجد انتهى اقول
المراد بالمهية الواجبة حقيقته محض الوجود فان الوجود
هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقى
ليس زائدا على حقيقة الواجب لا فى العقل ولا فى الخارج
وايضا قد مر من التنبيهات على ان الوجود الانتزاعى واحد

والغرض

والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقى واحد على
ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقى الذى هو امر
واحد بعينه حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة
المذكورة التى رابعها بالبديهية والاقسام الباقية
مستلزم للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح تبعا لاستاذه
بقوله وهذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان
قوله المهية الواجبة اريد بها فى اول شقى الترديد مفهومها
وفى الاخر ما صدقت هى عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالثانى
ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا احتياج الى
كذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعنى ذات الواجب بلا احتياج ورد انتهى اقول ذلك الاندفاع
لانه قد مر ان الوجود الذى نحكم بانه عين حقيقة
الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقى الذى تصور الوجود

بالوجه الممكن بديهي ومقدمة ان الحكم بكونه واحدا بديهي
حدسي يجد من يوجهه بملاحظة الموجودات وما يوجد
باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فعلى
هذا نقول مراد المستدل بالدليل من قوله المفهوم الواجب
الوجود الحقيقي الذي قدمنا الاشارة الى وحدته والى
كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخ من الاقسام الاربعة
التي رابعها يظ بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة
للمح فاما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يبقى لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول ح يكون شقا
خامسا نختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب
في الترديد الوجوب الحقيقي الذي هو عين حقيقته
لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور الانفصال اصلا
بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي
الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم
الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي

الذى

الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين بالضرورة وح اما ان
يكون بين الوجود والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز
الانفكاك كما لزم جواز الوجوب بلا تعين وهو مح لان كل
موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب فهو ينافي
كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول للازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
او احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب

الذى بين الوجود الحقيقى الذى هو الوجود التاكد الذى
يكون الواجب به موجودا او التعين الذى تشخص الواجب
الواحد لزوم اولا وعلى الثانى جاز انفكاك كل من الوجود
التاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب
الوجوب وهذا استلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول
لزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمط
وبعضها مح فاندفع عنه بعض ما اورده الشارح بقوله
اقول قوله لزم تقدم الخ الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو
على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هاهنا
ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف يغاير الموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول
ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود
هو الوجود الحقيقى التاكد الذى يتحقق الواجب باستناده

[illegible]

ولاشبهة فى تحققه فى الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثانى لان
وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون
الوجود الحقيقى تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوبه
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب
الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله
وايضا يندفع قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا لان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين
نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو
لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب قلنا
قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافى التعدد انتهى

انقوكى ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو
ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين فلاخفا
فى انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك كل منهما
عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفى
فى اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند
الشارح ولاحاجة الى اعتبار التلازم فى اتمام الدليل
المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل
المذكور انه لاحاجة فى تتميمه الى اثبات محالية جواز
الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو
قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محاليته لان
الجواز بان يق لجاز تحقق الوجوب بدون التعين
المعين فلابد من علة لمقارنته له فاما ان تكون تلك
العلة هى ذلك التعين المعين فلزم المحذور المذكور
واما ان تكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب

عرفا

فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم فى
اتمام ذلك الدليل ولاخفاء فى توجه نظير الايراد الذى
اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه
بما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود
المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود حقيقى
بديهى حدسى قد مر التنبيه عليه فى مقصد الامور العامة
ومنها ما هو مذكور فى الشفاء وهو ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشئ وموجودا له فاما ان يكون تعين
وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشئ
المعين معللا فلا يوجد فى شئ غيره واما ان يكون كونه صفة
لهذا الشئ المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون
ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون واجب
الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو
واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره
واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه

فقارنه واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا
لذاته من حيث هو واجب الوجود ولعلة وسبب غيره
فان كان لذاته اى لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو
واجب الوجود هذا المعنى بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود
وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب
الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون
هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات
ثم نذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد فنقول
ان واجب الوجود لا يكون ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت
تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود
فح لايخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
وهو مبدا كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها او ان
كانت له حقيقة او هي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب

من الوجود

من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها
فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس
بواجب الوجود لان له سببا به يجب هف فان الوجوب
المطلق الذى للذات لا يكون معلولا فبقى ان يكون وجوب
الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من دون كون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق
القوام بنفسه ان كان يكون فواجب الوجود المشار اليه
بالعقل نفسه ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية
العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالعقل
انه واجب الوجود بل مهية لشيء اخر لاحق به وقد فرضت
مهية لذلك الشيء هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب
الوجود وهذه هي الانية معناه ان الانية والوجود لو
صار للمهية فلا يخ اما ان يلزم لذاتها او لشيء آخر وح
ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم
ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا خ فنقول ان

ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت
ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو
اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون
لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع
الوجود وليس ان يتبع موجود الا موجودا فان كانت
الانية تتبع المهية وتلزمها بنفسها فيكون الانية في
تبعها في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا
بالذات قبله فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها
هف فبقي ان يكون الوجود لها من علة وكل ذي مهية
هي معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها
مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء

التي

التي لا مهيات فانها ممكنة توجد به ثم نرى من البراهين
التي ذكرناها قبل بعد تمهيد المقدمة مما يحصل ان الواجب
بما هو واجب الوجود يكون بما هو به هو وهو ذاته
ومعناه انما يقصد وعليه الذات ذلك المعنى او لعلة
فان كانت حقيقة واجب الوجود لاجل نفسها هي هذا
المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغير هذا فلا
يمكن ان يوجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة
لهذا المعنى لا من ذاتها بل من غيرها فيكون وجوده
الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط فكيف
تكون تلك المهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب
الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة
لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود

الا وجود معین ولا یتعلق بسبب خارج او حالة خارجة
فبماذا یخالف مثله فاذن لا یکون له مشارك فی معناه فا
لا ند له ثم قال فیه وبالجملة ان الفصول وما یجری مجراها
ما یتعلق بها حقیقة المعنی الجنسی من حیث هی معناه بل
انما کانت علة لتقوم الحقیقة موجودة فان الناطق
لیس شرطا یتعلق به الحیوان فی ان له معنی الحیوانیة
وحقیقته بل فی ان یکون موجودا معینا واذا کان المعنی العام
هو نفس واجب الوجود موجودا وکان الفصل یحتاج الیه
فی ان یکون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو کالفصل
فی ماهیته ما هو کالجنس والحال ما یمتنع به اختلاف بغیر فصل فیه
جمیع هذا الظهر فیبین ان وجوب الوجود لیس مشترکا فیه
فالاول لا شریک له قال بهمنیار فی کتابه فالموجود الذی
لا سبب له لا یصح ان یتکثر لانه لو کان کثیرا لکان الوجود
الکثرة سبب ثم قال اعلم ان کل معنی عام فاما ان یتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا یفیدان ماهیة النوع ولکنهما